المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلّد **6**، العدد **3**، **2013**

القراءة الحداثية العربية للنص الديني (محمد أركون ونصر حامد أبو زيد نموذجاً)

محمد خالد الشياب *

ملخّـص

يتناول هذا البحث خطاب كل من نصر حامد أبي زيد، ومحمد أركون، للنص الديني، والسبل المثلى لقراءته، وتلمس التمايزات بين خطابيهما، والعقبات التي تواجه هذا الخطاب في سياق سعيه لصياغة وسائل جديدة في التعامل مع النص القرآني، وطرق فهمه، والوقوف على أبرز المقولات والمبادئ التي تعرض لها هذا الخطاب من نقد ومساءلة، عبر التركيز على النقاط المتعلقة بقراءة النص القرآني، وأسلوب التعامل معه، تفسيراً وتأويلاً. انطلقت معالجة أركون وأبي زيد في قراءتهما للنص الديني من منهج القراءة النقدية التاريخية والتأويلية لتبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعي، من جهة، وتقويض قداسته وبنيته الوثوقية كذلك، ولفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثية بوصفها من أهم شروط الانتماء إلى العصر والاندماج في المنظومة الكونية من جهة أخرى، حيث أخضع أركون النص الديني ووضعه على محك النقد التاريخي والأبستمولوجي للوصول إلى توحيد الوعي الإسلامي، وإخراجه من العقلية المذهبية التي تنتمي إلى الفضاء القروسطي، في حين أخضع أبو زيد النص الديني لمحك العقل وقراءته قراءة تاريخية، معتبراً الواقع هو المدخل الحقيقي لفهم النص، وذلك لفتح باب الاجتهاد، في الأصول والعقائد كما هو في الأحكام والتشريعات. وبهذا فإن ما تهدف إليه القراءة المنسوبة إلى الحداثة، ممثلة بأركون وأبي زيد، هو إقصاء الاستخدام اللاهوتي والأيديولوجي للتاريخ للوصول إلى مقولة التفسير التاريخي للنص الديني.

الكلمات الدالة : القراءة الحداثية العربية، النص الديني، محمد أركون، نصر حامد، القيم الإنسانية.

المقدمة

تمثل الحداثة رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بمكان وزمن محددين، ويذكر بعض الحداثيين أن معالم الحداثة تتحدد بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي. فالحداثة هي حالة خروج من التفسير التقليدي إلى ما يسمى بالقراءة العصرية، التي هي حصيلة مناهج ونظريات تمثل بمجموعها أدوات بحث متأثرة بحصيلة التصور الغربي وحداثته للعالم، ومن أهم خصائصها:

- سيادة العقل.
- أنها تتعارض مع كل ما هو تقليدي، حيث تنفي كل الثقافات السابقة عليها.
- أنها تعني التغيير المستمر، وإن كان هذا التغيير، في كثير من الأحوال، يؤدي إلى أزمات داخل المجتمعات التي تجد نفسها مضطرة إلى مراجعة القديم على أساس من العقلانية.
- تقرر الحداثة أن الحقائق تستمد قيمتها من كونها نتاجاً للعقل، وتقرر أيضا حرية الاختيار للقيم والأساليب، ومن ثم فهي تحل العلم محل الإله.

وفي المحصلة إن الحداثة، كما تبلورت، في منشئها، وتأثر بها العالم العربي، تقوم في جوهرها على الثورة على القديم الموروث أياً كان مصدره وأياً كانت قيمته. وفي هذا الإطار تندرج محاولة محمد أركون ونصر حامد أبي زيد القرائية للنص الديني ساعية تجاوز حالة التقليد للتعامل مع النص الديني وإدراجه في بنية التراث العربي بغية اسقاط المناهج الحديثة عليه وتعريضه لمناهج بحثها.

وقد شكلت قراءة النص الديني محور الدراسات الحداثية العربية، باعتباره العنصر الأساس في تشكيل العقل العربي، وباعتباره المرجع المحوري لكل القراءات الأيديولوجية في

---

* قسم العلوم والآداب، جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا.
تاريخ استلام البحث 2010/10/15 وتاريخ قبوله 2012/10/23.

زمن استقالة العقل العربي لحساب السلطة. وإذا كان القدماء قد عالجوا النص القرآني باعتباره أداة للتشريع والتوظيف العلمي داخل الزمن البشري، فإن القراءات الحداثية قد سعت إلى تأسيس نوع من القطعية المعرفية والمنهجية مع الكتابات القديمة تحت دعاوى التجديد والأنسنة والعقلنة... مما وسم هذه القراءات بالجرأة بإخضاعها النص الديني لسلطة المنهجية العقلانية سعياً لتجاوزه معرفياً، ونقله من مستوى المفارقة والتعالي إلى الاعتراف باتصاليته وخضوعه لمؤثرات الزمن البشري.

ويمكننا أن نذكر، في هذا السياق، أربع قراءات معاصرة للنص الديني:

1- القراءة الأدبية، عند أمين الخولي وأدونيس.

2- القراءة الأيديولوجية عند حسن حنفي الذي يؤكد التوظيف المجتمعي للنص القرآني.

3- القراءة المعرفية، ممثلة بـ. محمد عابد الجابري، حيث تقوم على قراءة نقدية عقلانية لنصوص التراث.

4- القراءة التأويلية: ويمكن التمثيل لهذا الصنف بدراسات محمد أركون ونصر حامد أبي زيد موضوع البحث .

إن القراءات الأربع، تعترف جميعها بأن النص القرآني يشكل عقبة معرفية أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة، لارتباطه اللزومي بالقراءات القديمة التي أحاطت به، حتى غدت جزءاً من بنيته الدلالية، وعنصراً بنائياً، في المخيال الذاتي للمتلقي المعاصر. من هنا يأتي هذا البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية: لماذا قراءة النص القرآني؟ وكيف نقرؤه؟ وما الإضافات الجديدة التي قدمتها هذه القراءة من حيث المقاربات المنهجية؟

هذا ما سيتناوله هذا البحث بالتحليل مركزاً على قراءة محمد أركون ونصر حامد أبي زيد.

الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنص القرآني عند أركون وأبي زيد:

يمكن القول، بادئ ذي بدء، إن كل نص هو ظاهرة تحمل محتوى دلالياً، وحضور التاريخ في النص ضرورة يفرضها عليه لمتلقٍ نفسه، وإلاّ صار بلا معنى لمتلقيه. فكيف يمكن لمتلقٍ تاريخي أن يوجه فكراً غير تاريخي لمتلقٍ تاريخي؟ تلك هي الإشكالية عند محمد أركون وأبي زيد؟

إذا كان مصدر النص إلهياً فلا بد أن يكون الفكر غير تاريخي، أي أنه غير قابل للتجاوز. والمقصود هنا هو النص وليس فهم النص، فالنص شيء، وفهمه شيء آخر. ومن الطبيعي أن يكون فهم النص تاريخياً، لأن الفهم في حالة القرآن منتج إنساني، وكل ما هو إنساني هو تاريخي بالضرورة. لذا فإن فهم النص هو عملية أنسنة فكر النص – في حالة النص غير الإنساني – وبالتالي فإننا، في هذا البحث، عندما نسعى إلى استجلاء الإشكالية، عند أركون وأبي زيد، فإننا نحاول أن نجلّيها في النص مباشرة، وليس في أي فهم تاريخي للنص. فهل ساوى أركون وأبو زيد بين النص، وبين فهم النص؟.

يعتقد أركون أن المعالجة الصائبة للنص هي التي تعتمد مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل التوراة والإنجيل ونقدهما، والتوسل في سبيل ذلك بالمناهج المعتمدة في علوم الإنسان والمجتمع داعياً إلى الإسلاميات التطبيقية التي تعني دراسة النص القرآني على أساس منهج حفري/ أركيولوجي. والنقطة المبدئية هي التحرر من شرنقة الدراسات الكلاسيكية وإخضاعها للبحث الإلسني الحديث، وما يطرحه من أسئلة حديثة تختلف عن أسئلة القدماء. فحسب أركون: أن القرآن من الناحية الأنثروبولوجية الدينية، يعتبر الشبه العربي (المنتقل والمنقول فعلاً إلى لغات أخرى)، للحدث التوراتي، والحدث الإنجيلي، والدراسة المعمقة للأحداث الثلاثة (القرآني، الإنجيلي، التوراتي)، هي التي ستتيح تعميق فكرة الدين... القوي في المجال السامي. أما من ناحية دخول العقل مجال الشك فإن الحدث القرآني كالحدث التوراتي، والحدث الإنجيلي والدراسة المعمقة للأحداث الثلاثة (القرآني، الإنجيلي، التوراتي)، يمكن وصفه بأنه، عبر التاريخ، قد مر بكل المراحل التاريخية دون أن يفقد من قوته الاستجوابية حول الكائن في العالم المخلوق المتسائل عن أصوله، عن معنى حياته وموته، عن موقعه في العالم، عن علاقته بالكائن الاسمي وبالآخرين (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999).

إذن الواقعة القرآنية، حسب أركون، تحتاج إلى تحليل

انثروبولوجي يتيح للمؤول تحليل المنظومة التفسيرية للقرآن من أسطورة ومتخيل ووعي تاريخي، فمثلاً عند حديثه عن سورة الكهف وقصة الفتية يعتبرها من قبيل القصص الأسطورية التي تعنى بالتشكيل وتقديم العبرة أكثر من مطابقته الواقع والتاريخ. إن النهج الأركوني هو محاولة لتفكيك المنطق اللاهوتي داخل إطار التاريخ عن طريق خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات. والسؤال المرعب – حسب علي حرب – هو هل يطال النقد النص القرآني أم يقتصر على الشروحات والتفاسير؟ (حرب، نقد النص 1993). يجيب أركون "عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن" (أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، 1996). وبتعبير علي حرب "إن أركون إذ يتكلم عن القرآن ويستعيده، إنما يخضعه لمطرقته النقدية بعين حفرية تفكيكية محاولاً بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحدثيته كاشفاً عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية بل الأكثر شيوعاً" (حرب، نقد الحقيقة 1993).

وكان نصر أبو زيد أكثر وضوحاً وجرأة في الاشتغال بقضايا التأويل، ورفض الوحي. فاعتماداً على الطفرات التي حققتها الهرمنيوطيقا التأويلية في تحليل النصوص الدينية والأدبية حاول أبو زيد "إعادة الاعتبار لمفهوم التأويل داخل الفضاء التداولي العربي بعد استقالته الطويلة عن التداول لصالح التفسير المعني أساساً بالتفاصيل والجزئيات الظاهرة للنص. "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات، خاصة تمكنهم من الفهم (أبو زيد، مفهوم النص 1990). ويدعو أبو زيد إلى دراسة أدبية للقرآن باعتبارها المدخل الكفيل بتحقيق وعي علمي يتجاوز التوجيه الأيديولوجي السائد، ويأخذ في الاعتبار أن القرآن – قبل كل شيء وبعده – نص لغوي بما له من تراكيب ودلالات، ولما له من صلات بواقع النزول وضوابطه، فلا يمكن أن يفهم إلا بواسطة التأويل. فالنص القرآني ليس سوى نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محددة تم انتاجه طبقاً لقوانين الثقافة العربية. وعلاقة النص القرآني بالواقع تجعل الفعل الإلهي يتم في إطار الطبيعة وتحت تصرف القوانين المكانية والزمانية.

إذن، القراءة التاريخية للنص الديني هي التي ستحكم منهج أركون وأبي زيد، على اعتبار أن النص الديني منتج ثقافي محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية. ولهذا وجد أركون وأبو زيد أن كل النصوص الدينية "تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها (أبو زيد، النص والسلطة 2000)، وهي ليست شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان... وإنما هي "شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة (أركون،الفكر الاسلامي ، قراءة علمية، 1993). وبهذا لم يفرق، كل من أركون وأبي زيد، بين النص البشري والنص الديني، لأنهما متساويان من حيث قوانين التكون والبناء وإنتاج الدلالة، فإذا كان "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة... وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إن هذا النص منتج ثقافي (أبو زيد،النص والسلطة، 2000) لأنه محكوم بالقوانين الداخلية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها"(أبو زيد، النص والسلطة،2000). إذن، ينتج عن ذلك أن هذا النص ليس حقيقياً بالمطلق وذلك لأنه نص لغوي، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي (أبو زيد،الممنوع والممتنع، 2000)، ولكونه تأسس وتطور على قاعدة الأصل والدعم المقدس للعقل والمتحقق من خلال مدونة نصية لغوياً محددة تماماً (أركون،العلمنة: الاسلام ، المسيحية، 1996).

من هنا، يمكن القول، بالرغم من أن أركون وأبا زيد يقران بأن النص الديني مصدره إلهي، إلا أنه بخضوعه لقوانين الثقافة الإنسانية، فهو قد تأنسن من هذه الحيثية. يقول أبو زيد: إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنظومتها ومداولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير. فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف" (أبوز زيد، نقد الخطاب الديني،1992).

إن هذا النهج الذي سلكه أركون وأبو زيد، في قراءة

النص الديني، يفضي إلى أمرين، الأول: نزع القداسة عن النص الديني، وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته، إلى نص قابل للنقد. الثاني: نزع ثبوت الدلالة عن النص نهائياً وتحويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ. فكيف تم لهما ذلك؟

تحول النص الديني من دائرة القداسة إلى دائرة التاريخ:

يسعى خطاب أركون وأبي زيد بأسئلتهما إلى اقتحام دوائر "المحظور" و "المحرم" في الوعي الديني السائد والمهيمن. ذلك أن الحقيقة، في ضوء خطابهما لم تعد واحدة متوحدة في ذاتها لا تقبل التعدد، لأنها صادرة عن إله متوحد، بل أصبحت يقيناً متولداً عن اجتهاد معرفي عقلي إنساني في ظروف معينة خاضعة لتأثير الزمن البشري، يقبل الإثبات أو النقض بعيداً عن التدخل المباشر للمطلق أو المتعالي. وبهذا تغدو النصوص التي تدّعي الاطلاقية مجرد وهم فكري، باعتبار أن كل نص قابل للتأويل ومن ثم قابليته للتجاوز. تلك هي حقيقة التفكيك التي أراد محمد أركون أن تهيمن على فضاء ثقافة المجتمعات المعاصرة، ومنها مجتمعنا العربي. تفكيك كل العقائد والأنظمة اللاهوتية الآتية من العصور الوسطى قصد محاولة تكييفها من خلال تعديل نسقها من الإطلاقية إلى النسبية، بسبب الجمود الذي طالها.

وقد عبر هاشم صالح، مترجم محمد أركون، عن هذا التوجه الحداثوي الغربي الذي يريد خلخلة كل الثوابت والأصول التي تقوم عليها الذات الإنسانية في الثقافة الإسلامية، والعمل على إدخالها ضمن مسار جديد هو مسار العولمة، فمع هذه الحداثة سوف تشهد ثقافتنا فاعلية تكييف مفهوم الإله بحسب مواصفات الإنسان بدل استجابة الإنسان لمواصفات ا التي أثبتها لأجل أن يكون متماهياً معها أو ساعياً لامتلاكها ولو نسبياً. وهذا هو ما يشدد عليه محمد أركون، حين يرى أن ارتدادات الأصوليين إلى الماضي ومبالغاتهم والأعمال التي يرتكبونها باسم لاهوت قروسطي التي عفا عليها الزمن، سوف تدفع بالناس يوماً إلى الكفر بهذا اللاهوت العتيق، وفتح المجال لتشكيل لاهوت آخر أكثر تحرراً واحتراماً لكرامة الإنسان. وكذلك فإن قوى العولمة الزاحفة على العالم الإسلامي سوف تسهم في تفكيك هذا اللاهوت القروسطي القمعي والظلامي (أركون،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999).

من هنا تحولت العقائد التي هي جوهر النص القرآني إلى مجرد تصورات ذهنية موجهة للسلوك، بعد أن كانت دليلاً على وجود إله مفارق، بحيث غدت مثل هذه الأنظمة العقائدية المتعالية، في نظر حامد أبي زيد، نظاماً واقعياً هدفها الاستجابة لمصالح الناس أو تبريرها بعدما كانت تسعى إلى إقامة مصالح الناس وفق مقاصد النص المقدس. مثل هذا التوجه يسوّغه أبو زيد في القول: إن الوجود الإنساني هو الأصل "فالإنسان هو مبدع اللغة، لذلك فكل مفاهيمها تنطبق على الإنسان لأنه هو المعني الأول بمعانيها ومفاهيمها، أما غيره فتطلق عليه مجازاً قياساً على إطلاقها على الوجود الإنساني" (أبو زيد، نقد الخطاب الديني 1992)، وخلاف ذلك يعد عائقاً أمام التفاعل المثمر الذي يراد للإنسان أن ينخرط فيه.

إن ذلك التحليل الأنثروبولوجي يدخلنا، حسب رؤية أركون، في باب الأنسنة الحديثة، وما تفرضه من مراجعات فكرية، ونقد تفكيكي لجميع القيم والاعتقادات وأنواع التشريع والسياسات الشرعية التي ورثناها عن الماضي البعيد والقريب، والأنسنة إذن نشاط شامل، بناء، مبدع، يعتني بإعادة النظر في جميع ما يتعلق بوجود الإنسان وطرق الفهم والتأويل والتجسيد التاريخي لهذا الوجود" (أركون، معارك من اجل الانسنة،2001).

تأسيساً على ما تقدم يمكن القول: إن محمد أركون وأبا زيد قد أتجها صوب أنسنة النص القرآني من خلال الفصل في مجال البداية، بحيث يغدو نمط التعامل معه على أنه نص لغوي أو منتج ثقافي تماماً كما فهمه محمد أركون. بمعنى التعامل معه خارج كل بعد ديني – إيماني، وإخضاعه للصرامة العلمية من نقد وتفكيك وإعادة بناء وتغيير تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى.

وإذا كان المجاز، حسب أركون، يؤدي دوراً كبيراً في النص الديني بوصفه، أي النص الديني، يحبل بالمجاز ويخترقه المجاز من أقصاه إلى أقصاه... والمجاز قابل لعدة تأويلات لا لتأويل واحد (أركون،الاسلام، اوروبا، الغرب 1998)، فإنه عمل يستهدف استبدال هويته عبر تحويله من

ناطق، باسم الإله إلى ناطق باسم تأويلات الإنسان وانتظاراته، وهو عمل يستهدف - حسب نصر حامد – نسف المنظومة العقدية برمتها وجهد الأقدمين الذين احتلوا تلك الحقائق عبر إخضاع كل الظواهر بما فيها النص القرآني إلى آلية التحليل التاريخي لنشأة الأفكار لتأكيد تاريخية دلالة النص، ومن ثم العودة إلى القول بفاعلية الواقع الإنساني في صياغة النصوص، وبالتالي إلى نسف قول المنظومة الأشعرية بمفارقة النص القرآني واستبداله بمقولة الوجود الإنساني من حيث أنه الوجود الحقيقي وكل مفارق له مجازٍ.

يمكن الاستنتاج مما سبق، أن هناك تغيراً جذرياً في مستوى التعامل مع موجدات النص القرآني، نعني بذلك، والقول لأبي زيد، "قضية مسلم بها في المنظومة الأرثوذكسية، الإسلامية، وهي الوحي، وهو تغير يعتبر مدخلاً أساسياً لتحقيق وعي علمي بالنص المقدس وتجاوز الوعي الأيديولوجي (أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، 1990) الذي تتستر وراءه الخطابات الأشعرية أوحراس الرأسمال الرمزي.

إن ظاهرة الوحي تشكل فاتحة كل ظاهرة دينية عامة، سواء أكانت في أديان الوحي التوحيدي أو في غيرها من التجارب الدينية الأخرى.

فالوحي يمثل حجر الزاوية في إثبات صدق النبوة، بوصفها أصبحت حلقة الوصل بين السماء والأرض. إن الوحي، كما يقول أركون، "يدعي بالتنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت، وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً. يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى ا ، أي إلى التعالي" (أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد 1993).

لقد انطلق كل من محمد أركون، وأبي زيد، في دراستهما للوحي، من ذلك التراث التوحيدي المثبت بشكل تقوي ورع، حسب تعبير محمد أركون، في المخيال الجمعي فهما يسعيان إلى فهم وتبيان المنشأ التاريخي الثقافي – الواقعي لهذه الظاهرة بعدما استنفذ السلف دراسة المنشأ الإلهي لها إلى حد الاحتراق. وهما بذلك يؤسسان لرؤية متميزة من خلال مجانبة النتائج المكرورة.

حاول المفكران، موضوع البحث، تتبع الوظيفة الأيديولوجية للوحي، وكيفية تسخير مثل هذه الآلية لأجل إضفاء التقديس على بعض التعاليم ذات الأصل التاريخي الثقافي، حيث يوظفان المفاهيم الجديدة التي أفرزتها الحداثة قصد تعقل ظاهرة الوحي من الناحية المعرفية- العلمية. فمحمد أركون يهدف إلى زحزحة مفهوم الوحي التقليدي والساذج الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، وتجاوزه إلى تصور أكثر محسوسية وموضوعية وعلمية، ذلك أن هدف أي نقد حقيقي للخطاب الديني، عنده، يجب أن يتم باستخدام جميع مصادر المعقولية والتفكير التي توفرها لنا علوم الإنسان والمجتمع للانتقال بإشكالية الوحي، تحديداً، ومن الموقع الأبستمولوجي الدوغمائي الذي تحتله حالياً، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يعمل على افتتاحها تباعاً، وهو ما يسميه أركون بـ "العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً"، الذي يركز على نظرية التنازع بين التأويلات، فالنص حمّال أوجه من الحقيقة يتعين الكشف عنها دون تحنيط المعنى، بل الكشف عن صيرورته" بدءاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها ولو كانت وجيهة ومقيدة (أركون، من فيصل التفرقة 1992) .وعلى هذا فالعقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق.

إن ما سبق ذكره يمهد السبيل نحو "دنيوة" النص القرآني، بمعنى تحويله إلى فاعلية بشرية تاريخية. وضمن هذا المنظور الواقعي يتحرك محمد أركون وأبو زيد في معالجة قضية الوحي. فبما أننا نعيش في هذا العالم الأرضي ونجربه، فما الذي يترتب عن القول إننا قادرون على وضع مشكلة التعبير عن تجربتنا بالعالم وحقيقتها بهذه الصورة؟

إن نقطة البدء، عند أبي زيد، هي الواقع،العالم، الأرض، ذلك أن المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المتقبل الأول للنص وهو الرسول... بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع، بمثابة البدء بالحقائق الأمبريقية(أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن1990) الواقعية.

إذن المعرفة اليقينية الوحيدة التي يلتزم بها أبو زيد هي المعرفة المعبرة عن التجربة العينية، فكل المفاهيم مستوحاة من عالم التجربة، أي من تجربتنا بالعالم. وبهذا فإن معالجة قضية النص، كما هو واضح – في نظر أبي زيد – إنما تكون "في العالم"، في الواقع المتعين.

بهذا التصور الفلسفي يخترق أبو زيد المنظومة السلفية لأجل تناول ظاهرة الوحي من نقطة انتهائها (الواقع الأرضي) لجعلها نقطة البدء الأصلية، وإن أول المفاهيم التي يطلقها على الوحي هي الإعلام، ويرى فيه المفهوم الجامع لكل التفسيرات الفرعية الأخرى لكلمة وحي. والوحي عنده "عملية اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً – رسالة – خفياً سرياً، وإذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شيفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشيفرة متضمناً في مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشيفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شيفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل، أي بين طرفي عملية الاتصال / الوحي" (أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن 1990).

إن هذا المفهوم الذي يقدمه أبو زيد هو ذات المفهوم الذي يؤكده محمد أركون للقرآن، حين يرى أن القرآن هو النص المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999)، ويسمي أركون هذا القرآن "بالخطاب النبوي، أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب الذي يتلفظ به لأول مرة (أي ضمير المخاطب الأول، النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس)، (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل 1999).

هذا التفسير يشير إلى إمكانية عملية الاتصال / الوحي بين المرسل والمستقبل لاشتراكهما في مرتبة الوجود، وفي الرابط الثقافي: اللغة، هذا هو المستوى الأول الممكن الوقوع، لكن إذا انتقلنا من هذا الحقل الواقعي – الأمبريقي إلى الحقل الديني قصد إبانة مفهوم الوحي النبوي، فإننا نعود إلى نقطة البدء وهو الحقل الأمبريقي – الواقعي، قصد إبانة مفهوم الوحي، فإننا بهذه الحالة نقع في إشكالية، فما الإشكالية بالنسبة لأركون وأبي زيد؟

هذه الإشكالية تكمن في المعارف الجاهزة التي جاءت من الماضي، وهيمنت على الفضاء الثقافي العربي الإسلامي، الذي أصبح يقر بمشروعيتها الروحية والعقدية والمعرفية، وأخذت طابع القداسة، واكتسبت شرعية خفية. ولحل هذه الإشكالية قام أركون وأبو زيد بالحفر المعرفي، في أفق منظورهما، لكل التصورات الحافة التي لا محيد عنها في الفكر السلفي، لأنها تستند إلى حرفية نصوصية، وخاصة أنها تتعلق بشرعية النص التأسيسي للحضارة الإسلامية فكيف تم لهما ذلك؟

ينطلق أركون وأبو زيد، كما هو واضح، من نقد الأنظمة اللاهوتية، والتفاسير التقليدية، الراسخة، منذ مئات السنين لكي تحل محلها نظرية جديدة ومبتكرة قائمة على آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية وفهم عميق.

فمن المعلوم، كما يرى أبو زيد، أن مفهوم الوحي في المنظومة السلفية الأشعرية، هو مفهوم مفارق، أي "أن ا يصطفي من الملائكة، رسلاً، ومن الناس، وأن الوحي من حيث منشؤه ونزوله ومصدره هو ا ، أي أن حركته كائنة من فوق إلى أسفل، ونزوله كان في معظمه ابتداءا، وليس استجابة لواقع فرض هذا النوع من الوحي، ومن ثم فالوحي ذو وجود خطي، سابق في اللوح المحفوظ، ثم ابتدأ نزوله عبر الوحي وهذا ما يؤكده القرآن نفسه، كما يقول أركون، فهو يلح، أي القرآن" على وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزّل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً، والممكن قراءته، وهو جزء من كلام ا اللانهائي باعتباره من صفات ا " (أركون،الفكر الاسلامي، قراءة علمية 1996). أي أن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام ا اللانهائي.

إذن، المتفق عليه في التراث العربي الإسلامي، والمنظومة السلفية بخاصة، فيما يتعلق بمفهوم الوحي، في نظر أركون وأبي زيد، هو أن الوحي في الإسلام يشمل القرآن والسنة، والقرآن هو كلام ا القديم، وصفة أزلية

قديمة، وهو مدون في اللوح المحفوظ، باللغة العربية، قبل خلق السماوات والأرض، وقبل خلق البشر، وقبل أن يكون هناك واقع. فمنذ الأزل، حسب أبو زيد، "تركب التنزيل على الوقائع في خطة إلهية محكمة معدة سلفاً، ذلك لا أولوية للواقع على الوحي" ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم ا شاملاً للحاضر والماضي والمستقبل، ومحيطاً بالجزئيات إحاطته بالكليات.

يرفض أركون وأبو زيد، في نظرتهما، إلى الوحي، النسق التراثي السلفي/ الأصولي الذي يفصل بين الواقع والوحي الذي يهدر البعد الإنساني، والمركز على البعد الغيبي، ومن ثم التوجه نحو تثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها، ذلك أن الواقع ليس في نظرهما من صنع الإنسان، بل هو، محدد سلفاً، من قبل ا ، وما الإنسان سوى منفذ لإرادة ا الأزلية، إن ا ، حسب المنظومة السلفية، دائم التدخل في التاريخ، والعقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، أي من خارج النص الإلهي.

إذن، مصادرة فاعلية الإنسان وإهماله جدل العلاقة بين الواقع والوحي، مرفوضة عند أركون وأبي زيد. كما أن القول بأولوية الوحي، وأسبقيته، على الواقع، هو تأويل مقلوب، لأن الفكر الإسلامي- السلفي / الأصولي، يبقي الأولوية لوضعية النص القرآني، أي باعتباره كلاماً إلهياً مقدساً، بمعنى الوقوف على خصائصه النصية المميزة المتمثلة في قائل النص، وهو إبقاء لا يعني كلاً من أركون وأبي زيد، لأن المطلوب، عندهما، هو التعامل مع اللحظة التي تموضع فيها بشرياً، أي لحظة النطق به من قبل محمد، لأنه، بنظر أركون، "ما إن تلفظ كلمة ا حتى ينبغي أن تعود إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقولها؟. بأية لغة بشرية؟ (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 2000) وهي بتلك اللحظة، حسب أبي زيد، تكتسب مرجعيتها الثقافية "من خلال السياق الثقافي (التي ظهرت) فيه وبه وله" (أبو زيد، النص والسلطة، 2000)، وهي، بحسب أركون، أيضاً، "تجلّ جزئي أرضي لكلام ا المحفوظ ذاك" عبر الرسول لأنه تجسد في لغة بشرية هي اللغة العربية (أركون، العلمنة: الاسلام ، المسيحية، 1996).

على هذا الأساس تكون النصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها، إنما هي مرتبطة بالمكان والزمان التاريخي والاجتماعي، وتموضعت في لغة بشرية منذ اللحظة التي نطق بها النبي محمد. لكن ما هو خارج اللغة، وسابق عليها، أي الكلام الإلهي في إطلاقيته، لا يمت لنا، نحن البشر، بصلة. وبهذا فإن تأسيس أي علاقة جديدة بين ا والإنسان، بين المقدس والدنيوي، هي، بنظر أركون، ما يمكننا من التحرر على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي فـ "تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء، فقد أعطيت الأولوية للتحرير الديني – أو للاصلاح الديني – على بقية أنواع التحرير الأخرى من سياسية واجتماعية وأخلاقية، فهو الذي يخلع المشروعية على كل أنواع التحرير هذه" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 2000).

من خلال هذا التأسيس يظهر تميز أركون وأبي زيد وتفردهما عن غيرهم، من خلال تمكنهما من تخطي الطوق الفكري السلفي الأصولي، وإيجاد "تفسير علمي" للظواهر، التي نظن أنها ساكنة في الميتافيزيقا، باعتبار أن أساساً اجتماعياً وثقافياً لها، وبهذا نصل إلى نتيجة أخرى هي أن أركون وأبا زيد كشفا عن زيف التعالي الذي أضيف إلى الظواهر المادية، ذلك أن الإسلام ليس مسقطاً على الواقع العربي في الجزيرة العربية، بل له شروط إمكان، فهناك ارهاصات سبقت ظهوره، مما يؤكد فرضية جدلية الموروث والجديد الوافد، والاستناد إلى قاعدة توليد النصوص من نصوص سابقة عبر آلية التناص، التي تقر مبدأ التداخل والاستناد ومن ثم بناء نص جديد. فكما يقول أبو زيد، "ليس القرآن بمنقطع الصلة مع الثقافة العربية السابقة لظهوره، وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيرورة الدينية التي اكتمل بها الإسلام، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفساني لكل موروث ثقافي، لتوضح لنا الجديد الذي أتته النبوة المحمدية على صعيد الثقافة عموماً" (أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، 1990).

نخلص إلى القول إنه لدينا نظرية جديدة فيما يخص ظاهرة الوحي، قائمة على آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية، وبعد تاريخي واجتماعي

تتفاعل فيه وتنمو الظاهرة داخلة وبحسب شروطه، ومعاييره الثقافية، بحيث تعالجه غالباً بوصفه موضوعاً انثرولوجياً" وليس ثيولوجياً"، أي بوصفه موضوعاً يخضع للشروط التاريخية المتحكمة في الظواهر الاجتماعية الأخرى، بمعنى أنها تبحث عن التأثير المتبادل بين الدين، والظواهر الثقافية المحايثة له. فاللغة، عند كليهما. (أركون وأبي زيد) عبارة عن بنيات مستقرة ومتغيرة في الوقت نفسه، حيث إنها، في تركيبها وصياغتها، تتعلق بالفكر، من حيث هو جملة أفكار تفرزه ويفرزها، تشكله ويشكلها، كما تتعلق بالعقل الذي أبدع هذه اللغة وتطور في كنفها والمفروض أن تتطور في كنفه. فاللغة، كما يقول أركون، في تفاعل مستمر، وكلاهما (العقل واللغة)، يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الحياتية اليومية، أي من التاريخ الفردي والجماعي معاً لذلك. إن هناك علاقة ثلاثية دائرية تفاعلية بين اللغة والفكر والتاريخ، واللغة العربية هي كسائر اللغات لها تاريخها الفكري ومنظومتها الخاصة.

الأساس العقلي للنص الديني:

إن لمفهوم العقل نفسه تاريخاً، فإلى جانب انفتاح العقل على غيره من العناصر والملكات، فإن أركون وأبا زيد يركزان كثيراً على خاصيتة التاريخية. فالتاريخية هي الوجه الآخر لأنسنة العقل، فالعقل من الإنسان، وكل ما يطرأ على الإنسان من تحولات وتغيرات يمس حتماً العقل، لأن التاريخية تهتم بالتغير والتحول اللذان يصيبان هذه التحولات. فمفهوم "العقل نفسه الذي يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل الذي يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي يستخدمه محمد عبده، والعقل الذي يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي يستخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي أستخدمه أنا شخصيا" (أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، 1993).

وهكذا، إذا كان القرآن نصا دينياً ثابتاً، من حيث منطوقه، كما يشير أبو زيد، فإنه من حيث ما يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح مفهوماً "يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي ومتغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني:"يتأنسن (أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 1992).

إن هذا التأكيد، لأبي زيد، يأتي من أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً، إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة، من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، فالنص منذ لحظة نزوله، أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي، تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانيا)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن هذا التحول يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية، لأن كل مرحلة من مراحل التاريخ ذات خصائص، فالعقل مرتبط بالمشروطيات الاجتماعية والثقافية والفكرية، ومستوى التقدم المعرفي الذي بلغه العقل البشري، ولهذا فالطابع المتغير والمتحول للعقل يقود إلى تعدد العقلانيات المنتجة عن طريق هذا العقل. من هنا، فإن أركون يطابق بين العقل والمنهج، فكلمة عقل تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة" (أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، 1993)، لأن العقل يتغير بتغير المنهج... فعلى الرغم من تعدد العقول الإسلامية، عند أركون، وهي عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة...الخ، إلا أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الإنطلاق. وعندما ننظر إلى التاريخ، فإننا نجد أن هذه العقول، كثيراً، ما اصطرعت وتنافست وتناحرت، ولكن عندما نعمق التحليل، أكثر وننظر، إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد (أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية 1993)، أي أن هناك عقلاً تعددياً في الظاهر، وعقلاً مفرداً في العمق، بسبب اشتراك كل العقول الإسلامية في مسلمات ثابتة. ويمكن تحديد هذه المسلمات الثابتة أو العناصر المشتركة بثلاثة، هي:

1- خضوع هذه كلها للوحي المعطى أو لمعطي الوحي بما في ذلك الفلاسفة والمعتزلة... فهذه العقول الإسلامية تقبل كلها بألا تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي

فرضها الوحي المعطى... فالوحي المعطى أعلى درجة وشأناً. لأنه يتخذ بالنسبة لها كلها صفة التعالي الذي يتجاوز البشر والتاريخ والمجتمع (أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، 1993).

2- كل العقول... تقوم على "احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها، بمعنى أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة ولكل مذهب، وهؤلاء الأئمة المجتهدون يعتبرون بمثابة السيادة العليا التي تناقش ولا ترد" (أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، 1993)، فهم يعتبرون واضعي القواعد المنهجية التي تقود إلى الحقيقة.

3- يمارس العقل الإسلامي دوره وآلياته من خلال تصور محدد عن العالم والكون، وهذا التصور خاص في الثقافة الإسلامية ساهم فيه علماء أصول الدين والفقه (أبو زيد، الامام الشافعي، 1992).

هذه الخصائص، بنظر أركون، وأبي زيد، تشكل الإطار العام للعقل القروسطي، وتبين الحدود الراسخة التي لا يمكن له أن يتعداها. ولذلك، بقي هذا العقل مستمراً في العالم العربي والإسلامي، وتتفق جميع هذه العقول لكونها عقولاً أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، وظلت أسيرة بعده اللاهوتي.

إذن، يقوم العقل الإسلامي، في نظر أركون وأبي زيد، على محاولة ترسيخ الأصل الإلهي للعقل، وهذا الأصل مشترك بين جميع الأديان التوحيدية، أي أن العقل الإسلامي ذو أصل إلهي يوجهه ويقوده نحو الصواب. فالمطالبة "بعقل أبدي خالد منسجم بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام، وامتدت أيضاً إلى المدارس اليهودية والمسيحية، وكانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقود العقل البشري ويهديه" (أركون،الفكر الاسلامي، قراءة علمية، 1996).

وأما مسلّمة هذا العقل فتقوم على أن السبيل إلى هدايته، وامتدت هو الوحي، فالإيمان بالوحي يقوي ويسدد ويؤيد العقل البشري، وهذه المسلمة تصدر عن نظرة خاصة إلى الوحي، وهي النظرة التي ترى في خطاب الوحي خطاب معرفة، وهذا ما يجعل العقل، بهذه الكيفية، يندرج في المقدس الإلهي. ولقد حرص الخطاب الإسلامي، بنظر أبي زيد، في تاريخ الثقافة الإسلامية بتياراته واتجاهاته المختلفة، على نفي أي تعارض يمكن أن ينشأ، بحكم حركة الواقع المستمر، وثبات النصوص، بين الوحي والعقل، فالجميع اتفق على أن صحة النقل إنما تستند إلى تأييد العقل والعكس ليس صحيحاً، فالعقل هو الأساس في تقبل الوحي. ثم كان الخلاف بعد ذلك، هل يستقيل العقل بعد أن قام بدوره في إثبات النقل، أم يظل يمارس فاعليته في فهم النصوص وتأويلها؟ لقد ظل الخلاف خلافاً نظرياً، واستمر الخطاب الديني يحرص على إثبات موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. وقد ساهم علماء أصول الدين والفقه، في تأسيس مجموعة من المبادئ الهامة كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة، في مجال فعالية العقل الإنساني في فهم النصوص وتأويلها. وظلت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة طالما ظل تأسيس العقل شاغلها الأساسي، وطالما ظلت قائمة على التعددية "وحرية الفكر" (أبو زيد، من فيصل التفرقة 1992).

لقد بقيت خطابات الوحي في التراث العربي الإسلامي، على اعتبار أنها خطابات إلهية، تكشف- كما يتضح عند أركون وأبي زيد- عن التدخل الإلهي في التاريخ، أي أن العقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، أي من خارج النص الإلهي، وبهذا المعنى تصبح المعرفة "هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التحديد المعنوي والمفهومي في كل المجال (أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد 1993). ووفق هذا التصور يتم، برأي أبي زيد، وضع الإنسان مقابل "الإلهي"، والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهي، ومناهج البشر... (أبو زيد،الممنوع والممتنع، 2000). كما أنها تؤدي- في نظر أركون- إلى إقصاء الإنسان من إنتاج المعرفة والتأثير بالتالي في التاريخ بسبب الخضوع للإرادة الإلهية المتجسدة في النص، وتختزل وظيفة الإنسان في "مجرد التعرف الى شيء، لا المعرفة الحقيقية" (أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، 1993).

إن مثل هذه المقارنة، تؤدي، عند أبي زيد، إلى عدمية الجهود الإنسانية، فمثل هذا الفصل الكامل بين الإلهي

والإنساني يتجاهل حقيقة هامة ثابتة في طبيعة الوحي الإلهي ذاته بوصفه تنزيلاً"، أي بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهي والإنساني.

وعلى هذا الأساس يكون العقل القرآني، هو عقل التعرف إلى الشيء، وليس العقل الذي يعرف ويكشف الشيء. ويحدد أركون، هنا، التعرف بعكس المعرفة، وهو ما يقصده القرآن حسب فهمه "بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، وإنما يعني التعرف إلى الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقاً، لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرفها ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة أو ممارسة سلوكية مناسبة (أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، 1993).

إن ما يجهد كل من أركون، وأبي زيد، إلى ترسيخه وتجذيره في الفضاء الثقافي العربي هو النقد التاريخي للأصل الإلهي للعقل في الإسلام بحيث يفصل هذا النقد بين العقل الماورائي بتحديداته الميتافيزيقية وحقائقه المطلقة، وبين العقل البشري التاريخي. وهذا لن يتحقق إلا من خلال اخضاع الإسلام لما خضعت له باقي الأديان من تجارب علمانية، حيث أصبح الإنسان هو مصدر المعرفة، ومصدر كل المساعي المنهجية، والاجتهادات الفكرية، لتعقل الوضع البشري. فإخضاع العقل للنقد التاريخي يخرجه من فضاء التقديس، والتعالي، ويدمجه في سياق الفعالية البشرية. ومن أجل تحقيق ذلك يسعى أركون وأبو زيد إلى تجذير مفهوم بالنسبة للبشر في التاريخ؛ فدلالة تاريخية النصوص "لا تنفك على النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه، وهذا ما يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتعديل" (أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 1992)، فما أن تلفظ كلمة ا حتى ينبغي أن تعود فوراً إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقولها؟ بأية لغة بشرية؟ ثم ينبغي أن نعود إلى التأويل الذي يفسر هذه الكلمة، فنحن في الواقع، كما يقول أركون، لم نتوصل إلى ا عن طريقه وطريقها. ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلم ا بواسطتها ويؤكد ذاته، أي الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضاً من لغة طبيعية بشرية، وبالتالي فهي بحاجة إلى وساطة البشر من أجل تأويلها وتفسيرها" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني،2000).

إذن، إن الأصل والبدء، عند أركون، وأبي زيد، هو العقل، لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة، هذه السلطة للعقل قابلة للخطأ، لكنها في الدرجة نفسها قادرة على تصويب أخطائها؛ والأهم من ذلك إنها الوسيلة الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص. ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية، فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والخفض والتأويل وتتعامل مع العالم والواقع الاجتماعي والطبيعي. ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته، وتنضج في جدل لا نهائي، مثمر الخلاف. ولأن الخطاب الديني يدرك أن الاحتكام إلى هذه يفقده كل أسلحته، ويكشف قناعه الأيديولوجي، فإنه يعجز عن الحوار على أرض العقل، ويلجأ إلى محاولات تأسيس ثقافة التكفير.

خاتمة

لقد سعت القراءة الحداثية العربية للنص الديني، ممثلة بـ: محمد أركون ونصر حامد أبي زيد، إلى تحقيق قطيعة معرفية مع القراءات الإسلامية التراثية التي تعمل على ترسيخ الاعتقاد والإيمان واستبداله بترسيخ النقد والشك، واتبعت هذه القراءة في سبيل تحقيق مشروعها الحداثي نهجاً يهدف إلى رفع العوائق الاعتقادية، من أبرزها أنسنة القرآن عبر رفع القداسة عن النص القرآني عن طريق التعامل مع هذا النص باعتباره نصاً بشرياً.

وقد انتهجت القراءة الحداثية هذه عمليات خاصة، استبدال المصطلحات المقررة تاريخياً بمصطلحات جديدة، كاستبدال مصطلح نزول القرآن بالواقعة القرآنية، والقرآن بالمدونة الكبرى، والاستشهاد بالكلام الإلهي والكلام الإنساني على الرتبة نفسها في الاستدلال، والتفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، كالتفريق بين الوحي والتنزيل، والقرآن والمصحف، والشفوي والمكتوب. وفي هذا السياق يؤكد محمد أركون، أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأناجيل،

كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. فالقول بإلهية النصوص يلزم عنه القول إن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها مالم يكن هناك تدخل الهي يمكنّهم من فهم هذه النصوص.

وكان من نتائج التطبيق المنهجي لخطة انسنة القرآن جعل القرآن نصاً لغوياً لا يختلف عن النصوص البشرية. وترتب على هذه المماثلة اللغوية بين النص القرآني، والنصوص البشرية، اعتبار النص القرآني، مجرد نص انتج وفق المقتضيات الثقافية التي تنتمي إليها اللغة، لا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى المجال الثقافي الذي انتجه، كما شدد على ذلك نصر حامد أبو زيد بقوله "إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم انتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي. ومن نتائج الاستراتيجيات المتبعة في القراءة الحداثية العربية خطة عقلنة النص القرآني التي تهدف إلى رفع عائق الغيبية، وبحسب هذه القراءة فإن العائق الأكبر يتمثل في اعتقاد مفاده أن القرآن وحي جاء من عالم الغيب، ولذلك لا بد من التعامل مع الآيات القرآنية طبقاً للمنهجيات والنظريات الحديثة، كما يرى أركون. ومن العمليات المتبعة في سبيل خطة عقلنة النص القرآني اعتبار علوم القرآن، التي اتبعها علماء المسلمين، تشكل وسائط معرفية متحجرة تمنع التواصل مع النص القرآني، وتعيق أسباب النظر العقلي. من هنا كان لا بد من نقل مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل وتطبيقها على النص القرآني، والتوسل بالمناهج المعتمدة في العلوم الانسانية والاجتماعية.

إن العقل يستطيع الاستقلال عن الوحي، والعمل وحده، في نظر أركون وأبي زيد، عندئذ، يستطيع بهذه الحالة القيام بعملية "نقد" حرة للنص الديني، فيأخذ ما يتوافق مع مرتكزاته، ويرفض ما يراه على نقيض من العقل باعتبار أن الفكر الإسطوري، تسرب بشكل جيد إلى النص الديني، "كالسحر والجن" كما يلحظ أركون، وخليط مما لا يقره العقل، كما يرى أبو زيد، وينبغي تصفيته منه وفق ما يقرره العقل عندما يستقل بعمله.

لقد ركز أبو زيد على التجاوز للتفرقة بين التفسير الهرمنيوطيقي، "وهو الإيمان بصيرورة التغيير" في العلاقة التي تربط المفسر بالنص الديني، وعلاقته بالمنطق التاريخي الذي يفصله عن المكون الزمني. من هنا يلتقي "محمد أركون" مع "نصر حامد أبي زيد" في الوصول إلى منعطف تاريخي، وإلى موضوعية مطلقة، في فهم النص، واخضاعه إلى الصيرورة التاريخية، بعيداً عن معنى ذاتية المفسر التي تقوم بالغاء الوجود الموضوعي للنص الديني.

إن المحاولات التي جهد "محمد أركون وأبو زيد" في تأكيدها تجلت تأسيس منطق تاريخي للنص الديني من الناحية الفكرية، والتأويلية، ومن الناحية الفلسفية، واللغوية، والعقائدية، تمثلت بالكشف عن الطبيعة الأيديولوجية للتصورات الأزلية، ومسلطين الضوء على تاريخية هذا النص الديني عن طريق تفكيك البنية التي استقرت في تشكيلات الوعي الديني حتى اتخذ النص الديني الفكري شكل "العقيدة المنزلة". وبهذا، فإن ما يريد أن يصل إليه كل من أركون وأبي زيد، هو هدر الطابع الإلهي للقرآن والتأكيد على بشريته وصناعة الفكر وبناء العقل، ثم العمل على ربط الوحدات النصية، أي الآيات القرآنية، بلازمات زمانية ومكانية، في ملفوظها ومضمونها، وذلك بغية إسقاط الطابع المتجاوز للأحكام كمدخل لرفض النص، واستبداله بالاجتهاد الوضعي.

المصادر والمراجــع

أبو زيد نصر، 2000، ***الممنوع والممتنع ونقد الذات المفكر***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

أبو زيد، نصر حامد، 1999، ***إشكاليات القراءة وآليات التأويل***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

أبو زيد، نصر حامد، 2004، ***دوائر الخوف في خطاب المرأة***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

أبو زيد نصر حامد، 1992، ***الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية***، دار ابن سينا للنشر، القاهرة.

أبو زيد نصر حامد 2001، **فلسفة التأويل:** ***دراسة في تأويل***

القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
أبو زيد، نصر حامد، 1990، ***مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن***، بيروت.
أبو زيد نصر حامد، 1992، ***نقد الخطاب الديني***، دار سينا للنشر، القاهرة.
أبو زيد، نصر حامد، 2000، ***النص والسلطة والحقيقة***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
Pnp0/htm://www.alaraby.com/articales/893/040//8-11-893
مقابلة مع أبو زيد، أجراها محمد الأتاسي
Htt:/maaber.50megs.com/index/al-dalil-a-htm
أركون محمد، 1998، ***الإسلام، أوروبا، الغرب***، ترجمة هاشم، صالح، دار الساقي، بيروت.
أركون، محمد 1985، ***تاريخ الفكر العربي***، ترجمة عادل العوا، منشوررات عويدات، بيروت.
أركون، محمد 1987، من "أجل مقاربة نقدية للواقع" مقابلة أجراها هاشم صالح، ***مجلة المستقبل العربي***، العدد 1001.
أركون، محمد، 1998، ***تاريخية الفكر العربي الإسلامي***، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت.
أركون، محمد، 2001، ***القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني***، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
أركون، محمد، 1999، ***الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي***، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.
أركون، محمد، 1992، ***من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟*** ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.
أركون، محمد، 2000، **قضايا *في نقد العقل الديني أو كيف نفهم الإسلام اليوم***، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت.
أركون، محمد 1993، ***الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد***، دار الساقي، بيروت.
أركون، محمد، 1996، ***الفكر الإسلامي***، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت.
أركون، محمد 1996، ***العلمنة: الإسلام المسيحية، الغرب***، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي.
أركون، محمد، 2001، ***معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية***، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت.
بارت، رولان، 1995، ***هسهسة اللغة، الأعمال الكاملة***، ترجمة منذر عياش، مركز الإنماء الحضاري، حلب.
السعيداني، خالد، (1998)، ***إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر***، نتاج محمد أركون نموذجاً، جامعة الزيتونة.
حرب، علي، 1993، ***نقد النص***، المركز الثقافي العربي، بيروت.
حرب، علي، 1993، ***نقد الحقيقة***، المركز الثقافي العربي، بيروت.
حنفي، حسن، 1999، ***من العقيدة إلى الثورة***، ج1، المركز الثقافي العربي، بيروت.
الخولي، أمين، 1982، ***التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره***، دار الكتب اللبناني، بيروت.
الزركشي، 1980، ***البرهان في علوم القرآن***؟ محمود أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع.
شعلان، عبد الوهاب، 2006، **إشكاليات *الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي***، علي حرب، مكتبة الأداب، القاهرة.
عبد اللطيف، كمال، 1994، ***قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة***، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
عبد الرحمن، طه، 2006، ***روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
الغزالي، محمد، 2000، ***كيف نتعامل مع القرآن***، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
فوكو، ميشيل، 1986، ***حفريات المعرفة***، ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
مسرحي، فارح، 2006، ***الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية***، الدار البيضاء للعلوم، الجزائر.
محمود، إبراهيم، 1994، ***البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر***، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق.

الدوريات :

أبو زيد، نصر حامد، القرآن بلغة الرسوم.

The Modernist Arabic Reading of The Religious Text
(Muhmmad Arkoun and Nasr Abu – Zaid Model)

*Mohammad Khaled Al-Sheyyab**

ABSTRACT

This paper deals with Nasr Hamid Abu-Zaid's and Muhammad Arkoun's viewpoints of the religious text and of the best ways to read it. and the obstacles facing their discourses in the context of their quest for formulating various ways for dealing with the Quranic text and understanding it. The paper also deals with critical and questioning categories and principles employed by these discourses in dealing with the Quranic text, its interpretations and exegesis. Abu-Zaid's and Arkoun's treatment of the Quranic text employed critical, historicist and hermeneutic methods, to reveal its historicity and the limits of its field of reference, on one hand, and, on the other, to dismantle its sanctity and authenticating structure, to clear the way for humanistic modernistic values, which are a token of, and a condition for, belonging to the modern age, and achieving integration into the global community. Whereas Arkoun subjected the religious text to a historical and epistemological critique to achieve the unification of Islamic reason, and liberate it from the doctrinaire mentality, which actually belongs to the Middle ages. Abu Zaid subjected the religious text to the dictates of reason and to a historical reading of it, considering reality the key to understanding it, in order to reopen Ijtihad, (E:) not only in legislation and the deduction of judgments, but also in interpreting basic principle and articles of faith. Thus, what the modernist reading of the Quran, epitomized by Abu-Zaid and Arkoun, aims at is dispelling the ideological and theological utilization of history, in order to clear the way for a historical understanding of the religious text.

Keywords: The Modernist Arabic Reading, The Religious Text, Muhammad Arkoun, Nasr Abu-Zaid.

* Department of Science and Art, Princess Sumaya University for Technology.
Received on 15/10/2010 and Accepted for Publication on 23/10/2012.